

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

ヘーゲル精神現象学における「実体」

著者	池田 俊彦
出版者	法政大学教養部
雑誌名	法政大学教養部紀要．人文科学編
巻	42
ページ	45-61
発行年	1982-01
URL	http://hdl.handle.net/10114/4583

ヘーゲル精神現象学における「実体」

池田俊彦

(一)

この小論はもちろん、ヘーゲルの『精神現象学』の実体、つまりその本質、といった広大な問題を展開しようというのではない。そうではなくて、『精神現象学』に見られる実体についての思想に、及ぶかぎり触れようとするものである。ただしまたこのような言い方をする、ヘーゲル哲学は根本的には、近代的主観の立場に立つ哲学、自己意識の立場に立つ哲学であって、実体といかなる関わりがあるのか、といった疑問が生ずるかもしれない。実際ヘーゲル自身、自己の哲学が主観の立場の哲学であることを自覚しているのであり、そればかりかしかもカントとは異なつて、主観の立場が近代哲学の歴史の必然的な帰結であることをも自覚している。それにもかかわらず、ヘーゲル哲学は実体の問題と深い関わりをもっている。いやヘーゲル哲学は、主観の契機と並んで実体の契機をも根源的な一契機とする哲学である。根源的契機という意味で、実体を根底としている哲学である。ヘーゲル哲学は単なる主観の哲学、ましてやむろん単なる意識の哲学ではなく、究極において実体の哲学である。このことを、いまここではとりあえず『精神現象学』において見ていこうとするのだが、しかしそればかりかこのことが、ヘー

ゲルの哲学体系を根本から全面的に支配しているのである。

この小論は、そうした意味でのヘーゲルの実体についての思想を明確にしようとする。がそれというのも、ヘーゲル哲学のこの点が同時に、いわゆる実存哲学者たちと彼を決定的に異ならせている一つの点と思われるからである。いわゆる実存哲学者たちは一般に、他者との絶対的断絶においてあるこの私の実存、この私の主体性を主張する。そうした彼らの主体性は、普遍の実体を実存的自己にとつての根源的契機である根底として踏まえる、といったものでは決してない。だからこそ彼らの実存は、他者との絶対的断絶であり、かつまた、自己自身の主体的断絶以外にかなる支えをもたない。これに対しヘーゲルにおいても、一つの自己意識はもう一つの自己意識に対して存在することによって初めて実際に存在する、と言われている⁽¹⁾。すなわち、個別者は他の個別者に対立してあることにおいて真に個別者である、ということが考えられている。彼はそれまでの近代の個別者の思想が、他者との対立を欠いており、それゆえ個がいきなり普遍に直結してしまい、無差別に誰でも彼でもがそれであるような抽象的普遍者の思想にすぎないことを洞察した。彼は初めて、個別者を他者との対立においてある形で主題的に問題とした。がしかしそれにもかかわらず、彼の思想は決して実存的個の思想に行き着きはしなかった。他者と絶対的に断絶した孤立の実存といったものは、彼にとっては抽象であり、悪無限にすぎない。

キルケゴールによれば、「主体性 (Subjektivität) が真理である」と言われる。この主体性は結局、他者との絶対的断絶においてある単独者としての実存の決断、ということにはかならない。真理はそうした主体的実存にとつて、瞬間において、時の充実 (die Fülle der Zeit) において成立する。これに対しヘーゲルは、「真なるものを実体としてだけでなく主観としても捉える」と言う⁽²⁾。つまりまたヘーゲルにとつても、彼の意味で、主観性 (Subjektivität) が真理である。彼の意味でというのは、それが同時に実体でもあることにおいて、ということである。しかしこれはもちろん、主観のそれ自体なる形式が実体を客観的対象として主観に即してある通りに把握する、というようなことではない。ヘーゲルで言われる実体とはまた、スピノザのように、主観 (思惟) から独立したそれ自体なる実在なのでも決してない。「実体は本質的には主観である」⁽³⁾。つまり実体は、つねにすでにそれ自身が主観であ

ることにおいて初めて実体である。実体はつねにすでに主観の場にある。実体は、主観の場において概念把握された形を除いて、それ自体どこかにあるわけではない。そこで他方、主観も実体を欠いてそれ自体なる空虚な形式としてあるわけではない。ヘーゲルにとっては、実体が真理の一方の根源的契機として根底とされる。真理は、実体性と存在の堅固（Substantialität und Gedicgenheit des Seins）⁽⁴⁾において成立するのでなくてはならない。こうしたものとして、ヘーゲルの真理としての主観性は、実体性を根源的契機である根底とし、これがわがものとして自己意識にまで高められたもの、つまり「精神」（Geist）にはかならない。主観によって自己自身が自分の実体として、また実体が自己自身として意識されるようになった概念としての、「精神」にはかならない。この「精神」、絶対的他在における純粹の自己同一、真の無限性（5）からすれば、他者と絶対的に断絶した孤立的実存といったものは、抽象であり、悪無限にすぎない。

以下では、こうした意味でのヘーゲル哲学における実体についての思想を、『精神現象学』で明らかにしてみたと思う。

(二)

ヘーゲルが実体を自己の哲学の立場の根源的な一方の根底とする考えは、『精神現象学』の序文（Vorrede）に要約的に端的に現われている。そこではまず、ヘーゲルが自覚する「自己意識的精神が現在立っている段階」について、こう言われている。「精神は、思想の場においてかつて自分が営んでいた実体的生命を超え出ている。つまり精神は、そういう信仰の直接態を超え出ている。意識が實在と和解し、實在の内的外的な一般的現状と和解することによって確信している満足と安心を、超え出ている。しかし精神は、この段階を超えて、自己自身のうちへの実体なき反省という他方の極に移っているだけでなく、この反省をもまた超えている。……精神はいまや哲学から、精神とは何であるかについての知を望むというよりも、むしろもう一度かのかつての実体性と存在の堅固さとを回復しようと望んでいる。だからこの要求に押されて、哲学は、実体の閉じられた姿を開いて、実体を自己意識にま

で高めるといふことを、しなくなってしまう。同じくまた哲学は、混沌とした意識を考えぬかれた秩序と概念の単純態とに戻してやるうとは、しなくなってしまう。それよりもむしろ哲学は、思想が分離したものをごたまぜにし、区別する概念を抑圧して、實在についての感情を回復することになり、透見ではなく信心を与えることになってしまう。……概念ではなく忘我こそが、事柄の冷やかに進展する必然性ではなく湧きたつ靈感こそが、実体の豊かさを支え、またそれを次第に展開していくものだ、ということになってしまふ。⁶⁾」

さて以上では、現在の思想の段階がまず、過去の二つの段階を超え出ていることが言われている。その一つは、実体がそれ自体なる極として固定され、そのうちで反省なき意識が満足し安らっている段階である。他の一つは、そうした状態では自己意識が捨てられ維持されないと感じられ、そればかりかさらに極端にさきとは反対に、実体なき反省（主観）がそれ自体なる極として固定される段階である。これらは明らかに、スピノザの実体およびカント・フイヒテの主観の立場を指しているよう。しかしヘーゲルによれば、思想の現在の段階は、この二つの段階をともに超え出ている。思想は哲学によって、実体なき反省の段階では失われたかつての実体性と存在の堅固さを、回復しようと望んでいる。がしかし哲学は、区別する概念を抑えつけて感情を重んずる。概念把握ではなくて忘我を、弁証法的展開ではなくて靈感を重んずる。つまり、直観がそのまま思惟と考えられ、直観によって直接実体と一となると思われる。⁷⁾がヘーゲルによればこれでは、実体性と存在の堅固さを回復しようという彼ら（シェリング・ロマンティカー）の望みにもかかわらず、実体はまだ開かれていず、実体の豊かさはまだ展開されていず、つまり、実体が自己意識に高められるまでにまだ至っていない。換言すれば、精神が知られるまでにまだ至っていない。

ヘーゲルは直接にはこの第三の段階を、思想が現在立っている直観の立場を、批判しているわけだが、それといふのも、第三の立場では、「否定的なものについての真剣さ、苦惱、忍耐、労苦を欠いている」⁸⁾からである。つまり、限定（*horos*）⁹⁾による否定が軽んぜられ、理性的知に向かうのに、悟性による規定がなおざりにされて、直接的であることが誇られているからである。換言すれば、概念把握の努力を身に引き受けることが、忘れられて

いるからである。しかし、「真理はただ概念においてのみその現存の場をもつ。」⁽¹¹⁾概念は、規定としての否定であり、否定的なものを契機として含むことにおいて初めてそのものである。概念は、推理の展開を含んだ結果として初めてそのものである。こうした概念の場において成立する真理は、だから、本源的統一そのもの、無媒介な直接的統一そのものではなく、「自己自身となる生成であり、自身の終りを自身の目的として前提し、また始めとしてもち、目的が実現され終りに達することによってのみ現実的であるような円環である。」⁽¹²⁾ヘーゲルによれば、「概念なき実体的知」ではなく、概念のこうした弁証法的運動としてのみ、実体が開かれ、その豊かさが展開されるのであり、かくて、自己意識に高められて真に現実的に実体性が回復されるのである。

いずれにせよ、ヘーゲルにとってはやはり、「実体性と存在の堅固さ」を回復することが問題なのである。反省の段階によって確立された主観の極だけでなく、やはりスピノザの実体の極が、ヘーゲルの真理にとって一方の根源的契機として根底とされるのである。(ただしあくまでも契機としてであって、固定的極としてではない。)換言すれば、スピノザの実体を新たな意味で、つまり反省の立場(批判主義)を踏まえたうえで、しかも直観の立場によらないで、確保することが問題なのである。だからヘーゲルは、シェリングのスピノザ主義とは実体を回復する主観性についての考え方で異なっており、かつまた、スピノザ自身とも体系としては大層異なっているにしても、しかしやはり、スピノザ主義者と言うことができる。「……思惟は必然的に、スピノザ主義の立場に立った。これが、すべての哲学的思索の本質的な始めなのである。哲学的思索を始めるならば、まずもって、スピノザ主義者でなければならない。真であると思なされたすべてのものが没してしまった唯一の実体のこのエーテルのなかに、心は浴しなければならないのである。あらゆる哲学者が必然的に行き着いたのは、すべての特殊なものこの否定なのである。それは、精神の解放であり、精神の絶対的根底なのである。」⁽¹³⁾ヘーゲル自身が、ここで自らが語っているスピノザ主義者の一人になったのだらう。

しかし、いまの個所にもすでに一部が現われているが、ヘーゲルはスピノザの実体に欠陥を見る。ヘーゲルのそうしたスピノザ哲学の実質的内容に対する批判の要点は、「否定が一面的にしか捉えられなかったので、主観性の、

個性性の、個人性の原理が、スピノザ主義のうちには見出されない⁽¹⁵⁾という点である。すなわち、スピノザは確かに、「すべての規定は否定である」(Omnis determinatio est negatio)という命題を立てている。ということはつまり、彼によれば、唯一である実体のみが真に肯定的なもの、積極的なもの、真に現実的なものである。これに対し、他のすべてのものは自身のうちに否定を含み、変様であるにすぎず、それ自体自分だけで存在するものではない。他のすべてのものは本質的に、否定にもとづく。が彼の場合の否定は、単純な規定性であるにすぎない。単純な規定は、絶対的否定性に対して他者であるにすぎない。否定は否定の否定であり、矛盾であり、また、否定を否定するものとして肯定である。この絶対的否定性の側面、否定的な自己意識の契機が、スピノザには欠けている⁽¹⁶⁾。換言すれば、スピノザは規定性または質としての否定に立ちどまっていて、絶対的否定、すなわち自己否定する否定、という意味での否定を認めるまでに進んでいない⁽¹⁷⁾。

だからスピノザの場合、実体にとって、認識は外面的であるにすぎない。実体自身また思惟でもあり、思惟そのものを含んでいるにしても、認識は全くただ自己意識のなかでの運動でしかない。つまり、認識の内容は自己意識された思想、すなわち概念ではない。「絶対的実体は、真なるものではあるが、しかしまだ全き真なるものではない。それは、自身のうちで活動的なもの、生き生きとしたものとしても考えられなければならない、まさにそれによって、精神として規定されなければならない。スピノザの実体は普遍的な規定、だから抽象的な規定である。それが精神の根底である、と言うことはできる。がしかし、絶対的に基底に確固として存続する根拠としてではなく、精神が自己自身のうちにおいてある抽象的統一として、そう言えるにすぎない。そこで、この実体のもとに立ちどまるならば、展開に、精神性、活動性に、行き着きはしない。彼の哲学はただ凝固した実体でしかなく、まだ精神ではない。ひとは、自己のもとにいない⁽¹⁸⁾。」このように、スピノザの実体は、ヘーゲルの決定的な概念である精神に連なるものである。ただししかしそれは、区別、規定、個別的なもの、具体的なものを欠いており、普遍的抽象にすぎない。スピノザの実体は、一切すべてのものがそこでは没し消えうせてしまう深淵(Abgrund)であり、『哲学史』ではヘーゲルはくりかえしそれに、いまま言われた「凝固した実体」(starre Substanz)という呼称を与えている。

スピノザのこの凝固した実体に主観性の契機、自己意識の契機を引き入れることが、問題なのである。換言すれば、この凝固した実体をカント・フイヒテの主観の場に引き入れ、実体を開きその豊かさを展開して新たに確保することが、問題なのである。実体を開き展開するというのは、直観といった直接態では、自己意識が実体に沈みこんでしまうからである。またそのようにいきなり理性的であるのは、秘教的 (*esoterisch*)¹⁹⁾ だからである。やはり悟性と悟性の規定を介し公開的 (*exoterisch*)²⁰⁾ であることが、必要とされる。いずれにせよ、規定としての否定であつて否定的なものを契機として含み推理の展開の結果である概念の場において、実体は開かれ、その豊かさが展開される。そうした概念の弁証法的運動によって、実体は自己意識にまで高められて、精神となる。それと同時に、スピノザの実体には欠けていた区別、個性性が、引き入れられる。同時にかつまた、実体の認識は外面的なものではなくなる。外面的認識の諸々の規定を実体に対し所与のものとして投げかえず、といったことではなくなる。実体の認識は、内在的認識となる。というのも、実体がそれ自身において主観であり、実体と主観とはもはや互いに外面的ではないからである。主観はもはや、空虚な形式とか、純粹な内面性なのではない。実体の側から言えば、実体はもはや凝固して運動を欠いたものではなく、自己否定性、絶対的否定性であり、つまり、「自己自身を措定する運動であるかぎりでのみ真に現実的存在²¹⁾」である。

(三)

さて、この小論で捉えているようにヘーゲル哲学における実体の思想の役割を強調する研究家に、ヘルマン・シュミッツがいる。そこで次に、彼の考えをわれわれにとつての例証として見ておこうと思う。ここで見る彼の分析は、実体という概念についてのヘーゲルの精神的かつ心理的な背景をも、明らかにしてくれるからである。²²⁾ シュミッツの考えでは、実体という範疇は、ヘーゲル哲学におけるもっとも重要な概念の一つである。ヘーゲルの場合、この概念の提示は、スピノザとの対決によって規定されている。それゆえ実体は、範疇として独立に扱われる所ではないとも、単数で現われるのであり、『論理学』での因果性の範疇の場合に初めて、二つの実体が問題と

なる。ところで、伝統的哲学では、しかもとくにスピノザの場合には、ただ静的に状態として考えられている諸関係が、ヘーゲルではむしろ生起として解釈される。だから、諸々の偶有性の実体への依存が、ヘーゲルでは、実体への没落であり実体の威力による圧倒、として解釈される。

実体は、運命・必然性・威力という三つの概念と緊密に結びついている。例えば、『精神現象学』中では『アンティゴネ』を範として人倫的悲劇が展開されているが、それについてこの四概念をとくに用いてこう言われている。「人倫的世界の諸々の威力と形態とが、空しい運命という単純な必然性のうちで没落するのを、われわれは見た。人倫的世界のこの威力は、その単純態に帰っていく実体なのである。」⁽²³⁾

がしかしヘーゲルの場合、実体は、運命とよりも一層緊密に威力および必然性と結びついている。必然性は、『論理学』では、実体に直接先行し、そこからして実体が展開されるといった範疇である。威力は、実体を叙述する範囲内ではとりわけその特徴を示すのに用いられる概念である。この三概念すべてが同時に用いられているテキストとしては、次のような箇所がある。「実体は威力であり、必然性である。」⁽²⁴⁾「実体性は、絶対的な形式活動であり、必然性の威力である。そしてすべての内容は、もっぱらその過程にのみ属する契機にすぎない。」⁽²⁵⁾「ニュルンベルクのギムナジウムのための教科書では、ヘーゲルは実体を、存在と精神ないし概念との間の神の形態の中間の段階としてあげているが、だからこれは、第一巻存在論と第三巻概念論との間の第二巻本質論のうちに実体をおいている『論理学』も、それに従っている同じ秩序づけである。そのニュルンベルク時代の教科書の当該箇所では、ヘーゲルは実体の意味をこう概略している。「實在、実体、偶然性のうちでの連関—威力であり盲目的な必然性。」⁽²⁶⁾ シュミッツはヘーゲルにおける実体の特徴を示すために、さらに、実体と必然性の両概念だけが結びあって語られている箇所をあげている。「神が実体としてだけ捉えられるかぎり」、神は「この規定にあっては、目的も意志もまた盲目的な必然性である。」⁽²⁷⁾この例からもわかるように、ヘーゲルが固執するのは、実体は盲目的な必然性とのみ見なされる、という点である。簡潔に、「実体はその諸々の偶有性の必然性である」⁽²⁸⁾とも言われている。すでに一八〇一年のイエーナ期の『論理学』で、実体と必然性の両概念が、相互に同一視されている。しかも、「対立

するものに差異を与えているお、よびが、自身の対立するものへの直接的な転倒が、換言すれば実体が、必然性である⁽²⁹⁾。したがって実体は、反対のものを一つの差異へと、一つの等しくなりえぬ相互関係へと措定し、しかもそれらを直接相互に転倒させる、といった結合（「および」）なのである。

実体と威力の両概念だけが結びあつて語られている個所としては、「諸々の偶有性が自己自身において自分を廃棄する、が同時にこの廃棄において実体的なものが顕現するそのかぎりで、実体は諸々の偶有性の威力である⁽³⁰⁾」。また、「実体は威力としては、諸々の偶有性の生成と消滅とによって自己自身を表示する⁽³¹⁾」すなわち実体は、諸々の偶有性、諸々の偶然的個別態の無力を介して、それらのものの根拠として顕現する。実体の威力は、それらのものの自身の無力である。この威力的な実体の一つの具体例が、国家の対外主権である。がしかしまた、実体の威力は諸々の偶有性自身の無力であり、それらのものが相互に廃棄しあい交替しあう働きにすぎないからこそ、威力の実体はあるとき「媒介するもの」とも呼ばれている⁽³²⁾。つまり実体は、一緒に結びあわせかつ力動させる威力である。

かくてヘーゲルにおける実体の概念は、彼の運命および必然性の概念の場合と同じく、「無化する圧倒的威力の経験」(Erfahrung einer vernichtenden Übermacht) がその基盤とな⁽³³⁾っている。運命は、生命統一の分裂にもとづく罪責を含んだ行為に應ずる反撃だった。また必然性は、全体から分離されている諸々の規定態を解消してしまつて、自己をあくまでも貫徹する統一そのものだった。実体と諸々の偶有性の間にも、これと同一の関係がある。が必然性は、もっぱら陰しい二元論の仕方ですべての特殊な現実態に対立して現われた。これに對し実体の圧倒的威力は、同時に諸々の偶有性自身の無力として、それらのものの自己廃棄として、表現されている。実体と諸々の偶有性との間には、かなり錯綜し微妙に弁証法的な関係が生じている。

ヘーゲルの実体の概念の基盤には、いま言われたように、無化する圧倒的威力、脅迫的威力 (die drohende Macht)⁽³⁴⁾の経験がある。その経験からして彼は、実体の概念に對し生き生きとした表現を与えている。ヘーゲルは自分の実体の概念の照準をとりわけスピノザの実体にあわせているが、だから彼はスピノザの実体を、「一切すべてのものがそこに投げこまれ、一切すべてのものがそこでは消えうせるしかない無化の深淵⁽³⁵⁾」と解する。スピノザ

が無時間的かつ論理的に考えていた関係を、ヘーゲルは切迫した現実としてかつ脅迫的に受けとめている。実体によるこうした脅迫は、実体が自己意識に襲いかかるときにその頂点に達し、「恐ろしい実体のうちでは消えてしまいうほかない自己意識」⁽³⁶⁾と言われる。また『精神現象学』の終りでは、こう言われている。意識が「思想において実体と呼び起した」あとで、「精神はだがこのときすぐにこの抽象的統一から、この自己なき実体から、身震いして退き、実体性に反対して個性性を主張する」⁽³⁷⁾個性性を救い出そうという意図が、ヘーゲルにはある。がともかく、ヘーゲルの実体は、個性性を、諸々の偶有性を無化するものとしての圧倒的威力なのである。

がしかしまた一方でヘーゲルの実体は、ある可能のないし現実的な展開あるいは外化の開かれてない根底、を意味している。『精神現象学』の序文では、実体は分析的悟性と対立されて、「自身のうちに完結して安らう円環」⁽³⁸⁾と言われている。またそれより前の個所で、哲学は「実体の閉じられた姿を開いて、実体を自己意識にまで高める」⁽³⁹⁾べきである、とも言われている。『精神現象学』の最後では、精神の歴史が「つながりの絵画と見られて、このつながりは、「自己が自分の実体のこの富全体に浸透しかつこれを消化しなければならぬからこそ、大層緩慢に動いていくのである」⁽⁴⁰⁾と言われている。ここでは、消化を行なう酵素の働きとしての精神の仕事、昼間へと展開していった生命に対して、開かれてない根本素材である実体の富が、不可欠の根底をなしている。

だからヘーゲルにおける実体は、一方では無化する圧倒的威力だが、同時に他方では、開かれていず区別を得ていないが内的に豊かな根底なのである。こうした実体の概念は、ヘーゲルが「夜」という表徴でつねに表わしている二面的な意義と、全く符合するのであり、それと緊密な連関をもっている。ヘーゲルにおける夜という表徴は、一方では、恐ろしい深淵、解体、錯乱している戦いとしての夜であり、他方では、精神の展開である昼に対する孕んでいる母胎、生誕の創造的な秘密である夜である。ヘーゲルの実体の概念も、一方では、一切すべてのものを無化する深淵だが、他方では、開かれてないがしかし豊かであり、だからいわば内に孕んでいる母なる根底なのである。ただし実体のこの両意義とも、形態をもたぬもの、区別を得ていないもの、ヘーゲルの言い方では抽象的なものを指している点では、共通しているが。

(四)

このように実体について分析したあとで、主観については、シュミッツはこう述べている。すなわち、ヘーゲルによれば、「絶対者は夜であり、光は夜よりも若い。夜と光との相異かつまた夜からの光の出現は、絶対的差異である。無が最初のものであり、この無から、すべての存在が、すべての多様な有限者が現われてきた。しかし哲学の課題は、この二つの前提を一にすることにある。つまり、存在を非存在のうちに生成として、分裂を絶対者のうちにその現象として、有限者を無限者のうちに生命として、措定することにある。」⁽⁴¹⁾ここで言われた光、差異、そして悟性に、母なる夜および実体に対立しそれらよりも若い息子である男性的原理を、見出すことができる。この男性的原理に対する術語が、「主観」である。だから、「真なるものを実体としてだけでなく主観としても捉える」というヘーゲル哲学の最高課題を表わす言葉は、「真なるものを母なる夜としてだけでなく男性的な息子的な原理としてもつかむ」と書きかえることができる。⁽⁴²⁾それゆえヘーゲル哲学の主題は、息子の母との対決である。⁽⁴³⁾

以上のシュミッツの分析は、ヘーゲルの実体の概念およびに主観について、その精神的・心理的基盤から明確にしてくれる。実体と主観とを、形象的にだが根本から公平に捉えている。とりわけ、実体の意義をヘーゲルに即して根底的なものとして捉えている点で、われわれの把握をヘーゲル全般を見渡しながら裏づけてくれる。しかしそれでは、その実体と主観とはいかなる関係なのか。

ヘーゲル哲学においては、実体が一方の根源的契機として根底なのである。「真なるものを実体としてだけでなく」(das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr)⁽⁴⁴⁾と言われるときの実体が、やはり一方の根底なのである。ただしこのように言っても、スピノザのように、実体はそれ自体自分だけで存在する絶対的實在、と見なされるわけでは決していない。実体は本質的には主観である。「実体はそれ自身において主観である。」⁽⁴⁵⁾実体はつねにすでに、それ自身が主観であることにおいて初めて実体である。がそこでまた他方、主観も実体とは全く別個のもの、それ自体なる形式、純粋な内面性なのでは決していない。実体性と存在の堅固さを獲得したのとして初めて、

主観も真に主観なのである。だから肝心なのは、実体と主観とを一つの場とともに確保することである。がしかし、直観といった無媒介な直接態によつては、それに達しない。それでは、自己意識が実体に沈みこんでしまう。実体と主観とを一つの場で確保するとき、実体は、それ自身において自己否定の契機を含むことによってのみ実体である。これはしかしスピノザのように、実体が単なる規定性としての否定の契機を含む、というにすぎないのではない。実体は絶対的な自己否定性である。つまり実体は、自己自身を指定する運動であるかぎりでのみ、自己が他者となることを自己自身と媒介する働きであるかぎりでのみ、真に現実的である存在である。だから主観の側から言えば、実体を主観に変える認識は運動であり、存在を概念に変える運動が、つまり、「自身の始めを前提し、終りにおいてのみ始めに達するような自己に帰っていく円環」である概念把握の運動が、引き受けられなくてはならない。真理は、そうした円環としての全体である。

そこで『精神現象学』においては、まずもって個別的意識を契機とするこの弁証法的運動によって、主観と実体との一つであることが概念として確保される「精神」(Geist)の場に到達することが、問題となる。

『現象学』の前半は、緒論(Endeignung)で語られているように、自然的意識は自分が実在的知であると思いつているが、それが実在的知でないことを知る経験、といった弁証法的展開の形式をとる。自然的意識と実在的知との対話、といった形式をとる。そこでは主として、個別的意識の問題である。がこうした形式がとくに明瞭な前半の意識・自己意識・理性の章の第一部と、これに対し普遍的意識の問題である精神・宗教・絶対知の章の第二部との間には、一見したところ、深い断層があるように見える。事実、『現象学』中の表題それ自体に混乱が見られ、また、ヘーゲル自身『現象学』刊行直後にシェリングに宛てた書簡で、その構成が混乱していることを認めている。かつまた、ヘーゲル研究家の一人ヘリングが、『現象学』は決して首尾一貫した統一的な意図のもとで書かれたわけではない、と述べている。

がしかし他方、イポリットはこう言っている。すなわち、『現象学』が自分に課している問題は、個別的個人の教育の問題である。これは、二重の課題となる。つまり、一方で経験的意識を絶対知へ導き、他方で個人的自己を

人類的自己に高めようとする。がこの場合ヘーゲルが真剣に考えたのは、人類の歴史一般が個人の意識に実体として内在することである。個人は自分の実体を自覚し、知に達するまで必然的に自己を形成しなければならない。歴史哲学と『現象学』との間には、ある種の関係が存在する。個別的個人は、歴史を自分自身のうちに再発見する。経験的意識が絶対知にまで向上するには、この意識は同時に、その時代の精神の意識とならねばならない。絶対知は歴史的前提をもつ。だから、いま一応区別した二つの課題は、ヘーゲルにとっては不可分である。経験的意識が絶対知に向上するとき、同時にその意識は、自己の歴史的前提を自覚しなければならない。すなわち文字通り、個別的自己からその時代の人類的自己にまで高まらねばならない。絶対知が現われうるのは、この人類的自己においてだけである。イポリットはこのように述べ、⁽⁴⁸⁾ と言った『現象学』の第一部と第二部とを、統一的に解釈しようとしているように思われる。

イポリットの解釈ではだから、『現象学』においては結局いつも個人の意識が問題であるとされる。個人の意識は、自分自身のうちに普遍的意識と特殊の意識という両極を備えており、自分の特殊性のうちに普遍性を見出さねばならない。弁証法的総合とは、真実の個人性、すなわち、自分の特殊性から普遍性に向上升る普遍的個人のことである。普遍と特殊とを精神的な個人のうちに綜合するための努力が、『現象学』の関心の中心をなしている。以上のイポリットの解釈ではしかし、ヘーゲルに即して見れば、実体を内在させていると言われるにしても、個人の意識という点が強調されすぎではないか。それでは結局、実体の問題、あるいは実体としての精神の問題は、特殊性から普遍性に向上升る普遍的個人の問題に解消されてしまう。『現象学』の前半は確かに、個別的意識の弁証法といった展開をとる。がしかしそれらの意識も結局、精神の諸契機であるにすぎない。つまり、実体との統一を得ている主観性の諸契機であるにすぎない。ヘーゲルは真理としての主観性をあくまでも、実体性との統一を得ている概念としての精神として考えようとする。「精神は、自己自身を担う絶対的な実在の本質である。意識のこれまでの形態（意識・自己意識・理性―筆者注）はすべて、精神の抽象である。それらの形態が存在するのは、精神が自身を分析し、自分の諸契機を区別し、それらの個々の契機に足をとめるからである。これらの契機を孤立させ

ることは、精神自身を前提としてのであり、精神において存立することである。換言すれば、現存する精神のうちのみ、孤立させるということが現存する。そのように孤立されるとき、それらの契機は、それ自身としてあるかのような見かけをもつ。がしかし、それらがただ契機であり消失する量にすぎないことは、それらが自身の根拠と本質に進みまた帰ったことから、明らかである。ほかでもなくこの本質こそは、それらの契機の運動と解体にほかならないのである。⁴⁹⁾

実体が根底として考えられているゆえに、ヘーゲルでは実体との統一を得ている主観性の概念である精神が、いわば根拠であり本質なのである。精神の概念に至るまでの『現象学』の弁証法的展開は、意識（主観）が自己自身を自分の実体として、また実体を自己自身として、意識するようになるまでの運動にほかならない。実体の側から言えば、それまでの展開によって、実体がやっと自己意識にまで高まったという概念が生じている。シュミッツの言うように、実体は開かれてないが内的に豊かな内に孕んでいる母なる根底であり、息子である主観がこれに対決する。が単にそれにとどまるのではない。スピノザのように、単に凝固した実体、自然、にとどまるのではない。実体は、主観と対決するだけでなく、主観によって開かれ展開され、それ自身において主観であり、主観との統一であり、つまり精神だからである。

この「精神」からすれば、『現象学』の精神に至るまでの個別的意識の諸形態はすべて抽象である。つまり結局一般にヘーゲルにあつては、他者との絶対的対立においてあるにすぎないような個別者といったものは、抽象にすぎない。なぜなら、精神的なものは、自体的に存在するものだが、他者に関係するものであり、自己の外に存在しながらも自己自身のうちにとどまるものだからである。精神は、「対立する異なつて自分だけで存在する二つの自己意識が、完全に自由であり自立的でありながらも、両者の統一である、すなわち、われわれであるわれとわれであるわれわれとである絶対的実体」⁵⁰⁾だからである。この小論の最初に触れたように、ヘーゲルはいまの文章を引用した自己意識の章では、対立しあう自己意識の問題を正面から主題としている。つまり、個別者は他の個別者に対立してあることにおいて真に個別者である、ということが考えられている。がしかし彼にあつては結局、他者と

の対立においてあるにすぎない個別者は、すなわちまた、他者と絶対的に断絶した孤立的実存といったものは、抽象であり、悪無限にすぎない。こうした論理に行き着く根拠の一つが、これまで見てきた彼の实体についての思想、精神についての思想だった。

しかしいわゆる実存哲学者たちは、他者との絶対的断絶においてあるこの私の主体的実存を主張する。しかし彼らの主体性 (Subjektivität) は、これまで見てきたヘーゲルの主観性 (Subjektivität) ではない。ヘーゲルは主観性をあくまでも、実体性を根拠として踏まえたものとして考える。だからまたこの意味で、ヘーゲルの哲学体系にあっては、いまだ地盤喪失 (bodenlos) に陥ってはいない。いや、陥るまいとしている。

註

- (1) Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister, 6. Auflage, 1952, Verlag von Felix Meiner) (以下 Ph. と略す), S. 140.
- (2) Ph. S. 19.
- (3) Ph. S. 24.
- (4) Ph. S. 13.
- (5) これら並記されたもののヘーゲルの「論理」については、もちろん必要なかぎり触れるが、しかしこの小論の主題ではない。それについて詳しくは、「フィロソフィア」(早稲田大学哲学会発行) 第64号中の拙論を参照されたい。
- (6) Ph. S. 13.
- (7) Ph. S. 19—20.
- (8) Ph. S. 20.
- (9) Ph. S. 15.
- (10) Ph. S. 48.
- (11) Ph. S. 12.

- (21) Ph. S. 20.
(21) Ph. S. 15.
(21) Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Suhrkamp Verlag, 1971), III (20. Band) (21) GP.
III (21) GP. S. 165.
(21) GP. III S. 164.
(21) GP. III S. 164—165, S. 189.
(21) Hegel: Wissenschaft der Logik (ed. Lasson, 1966, Verlag von Felix Meiner), II (21) L. II (21) GP. S. 164.
(21) GP. III S. 166.
(21) Ph. S. 16.
(21) Ph. S. 17.
(21) Ph. S. 20.
(21) H. Schmitz: Hegel als Denker der Individualität (Verlag Anton Hain K.G., 1957), (21) L. II (21) GP. S. 59—65.
(21) Ph. S. 343.
(21) Hegel: Nürnberger Schriften (ed. Hoffmeister, 1938) (21) NS. (21) GP. S. 110.
(21) Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß (ed. Hoffmeister, 5. Auflage, 1949, Verlag von Felix Meiner), § 151.
(21) NS. S. 108.
(21) NS. S. 110.
(21) NS. S. 247.
(21) Hegel: Jeneiser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie (ed. Lasson, 1967, Verlag von Felix Meiner), S. 39.
(21) NS. S. 82.

- (1) NS. S. 83.
- (2) L. II S. 188.
- (3) Schmitz, S. 62.
- (4) Schmitz, S. 63.
- (5) GP. III S. 166, 167.
- (6) Ph. S. 521.
- (7) Ph. S. 560.
- (8) Ph. S. 29.
- (9) Ph. S. 13.
- (10) Ph. S. 563.
- (11) Hegel: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie (ed. Lason, 1962, Verlag von Felix Meiner), S. 16.
- (12) Schmitz, S. 87.
- (13) *ibid.*
- (14) Ph. S. 19.
- (15) Ph. S. 45.
- (16) Ph. S. 559.
- (17) 一八〇七年五月一日シェリング宛。
- (18) イポリット「ヘーゲル精神現象学の生成と構造」(市倉宏祐訳、岩波書店)、上巻80—81頁。
- (19) Ph. S. 24.
- (20) Ph. S. 140.